

КРУГЛЫЙ СТОЛ

Феномен универсальности в этике

Апресян Рубен Грантович – доктор философских наук, профессор, заведующий Сектором этики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: apressyan@mail.ru

Аронсон Даниил Олегович – кандидат философских наук, научный сотрудник Сектора истории зарубежной философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: daaronson@yandex.ru

Артемяева Ольга Владимировна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Сектора этики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: o_artemyeva@mail.ru

Демидова Елена Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры социальных и гуманитарных дисциплин. Московская Военная академия Ракетных войск стратегического назначения им. Петра Великого. Российская Федерация, 109240, г. Москва, Китайгородский пр., д. 95; e-mail: e_demidova@list.ru

Максимов Леонид Владимирович – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: lemax14@list.ru

Николаичев Борис Олегович – кандидат философских наук, помощник директора. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: bnikolaic@gmail.com

Прокофьев Андрей Вячеславович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Сектора этики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: avprok2006@mail.ru

Троицкий Константин Евгеньевич – кандидат философских наук, младший научный сотрудник Сектора этики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: konztant@inbox.ru

В докладе Р.Г. Апресяна и полемике вокруг него феномен моральной универсальности предстает в различных образах – как характеристика наиболее общего ценностно-императивного содержания различных моральных форм, противопоставляемого партикулярности обстоятельств и конкретных ситуаций, как особенное качество ценностей, обращенных посредством выражающих их требований к каждому, как особенное свойство суждений быть универсализуемыми, т. е. высказываться в предположении, что любой морально вменяемый человек в аналогичных обстоятельствах высказал бы аналогичное суждение. В разных контекстах и в разных интерпретациях универсальность может ассоциироваться с абсолютностью, объективностью, беспристрастностью, даже униформизмом, что, с одной стороны, вытекает из того или иного понимания морали,

а с другой – становится условием отношения к морали. Участники обсуждения стремятся к достижению большей терминологической точности в дискурсе универсальности и в более строгом определении границ понятий, используемых для отображения спектра значений проблемы универсальности. Их точная предметная фокусировка и концептуальная, в рамках этики (т. е. в соответствии с определенным пониманием морали) контекстуализация непереносны, поскольку без соотнесения с понятием морали понятие универсальности не может обрести содержательно определенный вид. Как неоднородна мораль в своих проявлениях, так неоднородна и универсальность, по-разному проявляющаяся в разных сферах морали; в различных коннотациях универсальности отражается реальная разнородность и множественность самого этого феномена. Предлагаемые материалы круглого стола могут способствовать актуализирующему переосмыслению проблематики универсальности и ее специальному освоению в исследованиях морали и преподавании этики.

Ключевые слова: универсальность, универсализуемость, мораль, этика, беспристрастность, ценности, императивы, нормативно-дискурсивная коммуникация

Доклад Р.Г. Апресяна*

Универсальность (всеобщность) считается фундаментальной характеристикой морали, и это понимание широко распространено среди философов. У нас этот феномен морали исследован недостаточно. Единственным в русскоязычной этике, кто указал на проблему всеобщности в морали и предложил ее развернутый анализ, был О.Г. Дробницкий¹.

Именно в ключе, предложенном Дробницким, и в основном в его круге чтения написана мной статья «Всеобщность» в словаре «Этика»². Похоже, я тогда разделял убеждение, что есть некое строгое понятие универсальности (в теоретически развитой форме выраженное Кантом), и *наряду с этим* есть опыты понимания и непонимания. В строгом и точном значении, универсальность тогда представлялась мне одной из характеристик императивности морали. По сути, императивистской концепции универсальности я придерживался и в недавней статье об универсализации высказываний³. Однако в почти одновременной статье о смысле морали я выразил понимание того, что универсальность (как общеадресованность) не является такой же по статусу характеристикой, как, например, идеальность санкции или неинституциональность требования. Это – «мыслимая характеристика», отражающая восприятие и переживание морального требования моральным сознанием. В ассоциации универсальности с требованием в названных недавних статьях проявилась инерция императивизма; тем самым требование полагалось основополагающим моментом морали. При таком понимании универсальности я выражал обоснованную озабоченность по поводу постоянно встречающегося сведения универсальности

* Доклад подготовлен в рамках проекта «Моральная императивность: источники, природа, формы репрезентации», осуществляемого при поддержке РГНФ, грант № 14-03-00429.

¹ Дробницкий О.Г. Понятие морали: Историко-критический очерк [1974] // Дробницкий О.Г. Моральная философия: Избр. тр. М., 2002.

² Апресян Р.Г. Всеобщность // Этика: энциклопедический словарь / Отв. ред. Р.Г. Апресян, А.А. Гусейнов. М., 2001. С. 78–80.

³ Апресян Р.Г. Универсализация высказываний в процессе становления морального мышления // Философия и культура. 2014. № 4. С. 608.

«к другим, коннотативно-коррелятивным понятиям, таким как общераспространенность, общезначимость, беспристрастность, надситуативность, надперсональность, обобщенность (суждений, решений), общеадресованность (требований) и др.»⁴.

Понятно, что проблематика всеобщности в морали нуждается в понятийно-строгом переосмыслении. Необходимы определение границ понятий, отражающих спектр значений проблемы универсальности, их точная предметная фокусировка, их концептуальная, т. е. в соответствии с определенным пониманием морали контекстуализация и, стало быть, уяснение того, что именно в морали характеризуется в качестве универсального: если не мораль в целом, то какие из форм морали и в какой мере. Очевидно, что в разных концепциях морали спецификация этого понятия будет различной.

Выражение «универсальность морали» звучит довольно часто, в том числе и при обсуждении концепций И. Канта, Р. Хэара или Ж.-П. Сартра. Между тем эти мыслители говорили об универсальности не морали, а ее отдельных форм, например, морального закона (Кант), высказываний (Хэар), личной ответственности (Сартр). Нечувствительность к этим различиям свидетельствует о том, что в моральной философии характеристика универсальности не всегда концептуально специфицирована и аналитически проработана.

Исторически приоритет в осмыслении и концептуализации феномена всеобщности и в утверждении всеобщности в качестве дефинитивного признака нравственности принадлежит Канту. Кант выделил характеристику всеобщности, пытаясь ответить на вопрос об условиях возможности нравственного императива. Нравственный закон обладает свойством всеобщности в силу того, что не содержит в себе ничего его ограничивающего; это такой закон, посредством которого воля относится к себе самой, и «разум определяет поведение только сам по себе»⁵. Постигаемый разумом закон так или иначе предзадан личности, он общеобязателен, и в этом смысле универсален. Помимо такого когнитивного объяснения Кант давал и этическое объяснение всеобщности, выражающейся в распространенности закона «на всех разумных существ»⁶, с чем и связан первый практический принцип категорического императива. При этом Кант отчетливо понимал разницу между всеобщностью и общностью. Всеобщая значимость максимы и даже морального закона не предполагает их актуальной общезначимости. Как показывает Кант, максима универсализуется на основе представления ее в качестве безусловно значимой для всех. Максима индивидуальной воли может стать моральным законом при условии, что она не обусловлена каким-либо интересом, т. е. безотносительно к различию интересов, и в этом смысле безусловна.

У Канта всеобщность характеризует мораль именно в ее императивном выражении, но и мораль рассматривалась им именно с императивной точки зрения. При ином понимании морали – как сферы коммуникативности, представление об универсальности и ее роли в морали становится другим. В этом

⁴ Апресян Р.Г. Смысл морали // Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: К 75-летию А.А. Гусейнова / Отв. ред. О.П. Зубец. М., 2014. С. 58.

⁵ Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. / Отв. ред. Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг. Т. 3. М., 1997. С. 163. См. также. С. 217.

⁶ Там же. С. 173.

плане представляет интерес концепция З. Баумана. Усатривая мораль лишь в особенной коммуникативной ситуации встречи двоих, лицом к лицу, Бауман настаивает на неприменимости к морали принципа универсальности. Но он по-своему понимает мораль. Под влиянием Э. Левинаса Бауман различал «мораль» и «этику», трактуя «мораль» как коммуникативный феномен, обусловленный фактом явленности человеку лица Другого. По Бауману, «мораль» – отношение непосредственности между двумя; оно рождается из спонтанного импульса в ответ на факт Другого, из опыта восприятия и переживания Другого. Моральное отношение выражается в принятии Другого и в признании со стороны Я своей полнейшей ответственности за Другого. В непосредственных и спонтанных отношениях нет места универсальности, потому что здесь нет никакой требовательности, исходящей от кого-то к кому-то, как бы требовательность ни понималась.

Моральное отношение неустойчиво; оно чревато разладом. Как объясняет Бауман, разлад возникает вследствие появления рядом с Другим Третьего и, тем самым, изменения самой ситуации отношения. Появление еще одного участника коммуникации трансформирует интерсубъектную связь в социальную, а коммуникативное единство двоих – в сообщество. Факт Третьего привносит в ситуацию опосредованность, рефлексивность, различие восприятий, разность интересов, что не может не вести к неискренности, к конфликтам. Общество требует управления, понятной регуляции, стало быть, стандартов и правил, посредством которых эта регуляция будет осуществляться. Так что появление Третьего знаменует выход ситуации за пределы «морали», в другое пространство – пространство социальности, управляемой справедливостью. Это – пространство «этики». «Этика» публична, для нее значимы социальные различия, статусы, роли, регалии. Соперничество невозможно без сравнения себя с Другим и Третьим, без градации, без классификации. Здесь, по Бауману, и уместно говорить об универсальности.

Однако Бауман, как кажется, не придает значения тому, что отношения «Я – Другой» не всегда изначально непосредственны и спонтанны. (Взаимо)обращенность Я и Ты может устанавливаться в условиях изначальной взаимобособленности, в которой Я и Другой – актуально чужие, и необходимы процедуры взаимного признания ради образования общности; причем само признание может потребовать разного рода опосредствований. Преодоление обособленности происходит по-разному – на основе делового партнерства, на основе моральных принципов (таких, например, как Золотое правило), в нормативно-дискурсивной коммуникации.

Нормативно-дискурсивная коммуникация заслуживает отдельного внимания. Как указывает Ю. Хабермас, подробно проанализировавший этот феномен, взаимопонимание и согласие между участниками коммуникации оказывается возможным благодаря принципу универсализации. В полемике с Кантом Хабермас перетолковывает этот принцип. Главное отличие Хабермаса от Канта заключается в том, что он представляет морального субъекта не моноличным, а коммуникативным, и моральность выдвигаемой субъектом нормы утверждается не в убежденности в ее общей значимости, а в признанности ее значимости всеми, кого она затрагивает. В этом заключается хабермасовский принцип универсализации: «Все заинтересованные стороны могут при-

нять прямые и побочные последствия, имеющие отношение к удовлетворению индивидуальных интересов, и предположительно вытекающие из общего [general] соблюдения нормы (и эти последствия предпочтительнее тех, которые следуют из других известных форм регуляции)»⁷.

Иными словами, норму можно считать обоснованной, если ее общее соблюдение ведет к таким затрагивающим интересы каждого результатам, которые могут принять все заинтересованные стороны. По Канту, моральный субъект, избирая максимум поведения, ориентируется на то, хотел бы он, чтобы эта максима была принята всеми; проведение максимы через эту мыслительную процедуру обеспечивает ей универсальность. Хабермас считает, что для того, чтобы максима (норма) стала универсальной, недостаточно помыслить ее таковой или предъявить в таком качестве. Максима будет принята другими в качестве всеобщей лишь в случае, если предлагаемый человеком взгляд на вещи соответствует взглядам каждого другого и приемлем для каждого другого. Избираемая человеком максима поведения должна быть предложена по крайней мере тем, кого затронут последствия ее применения на практике, а в широком плане – всему сообществу. Для сообщества значимо не то, что кто-то из его членов устанавливает какую-то максиму в качестве «всеобщего закона природы», а то, что эта максима признается значимой и действительной на основе согласия, достигаемого в результате совместного действия – обсуждения. Без реального процесса обсуждения взаимопонимания и согласия не добиться.

Этико-дискурсивный подход к пониманию универсальности был воспринят и продолжен С. Бенхабиб, предложившей смену парадигм универсализма. Просветительскому универсализму, с его «метафизическими подпорками», «исторической самонадеянностью», «независимым Я», «автономным мужским Эго», по сути *легалистскому*, Бенхабиб противопоставляет *интерактивный* универсализм, осознающий гендерные различия, чувствительный к контекстуальным и ситуативным особенностям. Эта смена предполагает преодоление и просветительских иллюзий, в частности, касающихся морали, и осмысление морали как отражения определенной стадии развития социализованных и способных к речевому общению людей, понимающих, что общие правила действия значимы не просто потому, что они были усвоены в процессе воспитания, привиты родителями, религией, общиной, но потому что они «честны, справедливы, беспристрастны к взаимному интересу всех»⁸. Такова существенная основа *постметафизического* интерактивного универсализма, продвигаемого Бенхабиб.

Однако не всякие действия являются частью взаимодействия. Инициативные действия или действия сверх обязательного и сверх ожидаемого, когда человек действует на свой риск, могут происходить до и помимо взаимодействия, не говоря о том, что притязания на значимость и усилия признания могут наталкиваться на безучастность, непризнание, неприятие, а то и агрессию. Очевидно, что в таких условиях потенциал «морали дискурса» незначителен. В случае инициативных и сверхобязательных действий, в особенности таких,

⁷ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. под ред. Д.В. Складнева. СПб., 2001. С. 104. Перевод уточнен по английскому изданию: *Habermas J. Moral Consciousness and Communicative Action Studies in Contemporary German Social Thought / Transl. by C. Lenhardt, S.W. NicholSEN, Introduction by T. McCarthy. Cambridge (MA), 1990. P. 65.*

⁸ *Benhabib S. Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics. N.Y., 1992. P. 6.*

которые встречают неприятие и агрессию, т. е. когда дискурсивно-нормативная коммуникация невозможна, деятель самостоятельно принимает максимум поведения и реализует ее в своих ответственных действиях. Дискурсивно-нормативная коммуникация может быть неисполнимой и в отношениях с «чужаками» и «разбойниками». В условиях разобщенности нужны специальные усилия для создания социальных предпосылок коммуникативного взаимодействия, его политического и организационного обеспечения. С этой целью некоторые нормы могут предъявляться без обсуждения, как социально значимые и обоснованные «по факту предъявления».

По Бауману, именно здесь, в пространстве социальной практики уместно говорить об универсальности. Однако если брать социальную дисциплину, то универсальность, даже в трактовке Баумана, необходима как «такое свойство этических предписаний, которое принуждает каждого человека, просто потому, что он человек, признавать их в качестве правильных и, стало быть, принимать в качестве обязательных»⁹. Здесь, хотя и идет речь о «свойстве этических предписаний», дополнительный акцент сделан на готовности каждого человека признавать предписания в качестве общеобязательных. Такое, «философское» понимание универсальности не надо путать с юридическим пониманием, при котором универсальность означает непререкаемость законов на территории, ограниченной юрисдикцией законодателя. Фактом закона человеку вменяется в обязанность законопослушность. Нормативность предстает, таким образом, *надперсональной* силой. Бауман скептичен в отношении универсальности, каких-либо претензий на универсализацию и универсализуемость, приписывания универсальности нравственности (употребляя слово «нравственность», я стараюсь отвлечься от разделения Бауманом «морали» и «этики»), и за философскими представлениями об универсальности он видит скрывающиеся партикулярные, социально определенные и исторически конкретные интересы.

Однако как быть с тем, что и в условиях отсутствия межличностной коммуникации остается задача организации общественного порядка? Эта насущная социокультурная функция – обеспечение упорядоченности общественного взаимодействия, общественной дисциплины – отражается в понятии морали как способа социальной регуляции, которое развивает О.Г. Дробницкий. Для него всеобщность в морали это характеристика в первую очередь требования: оно обращено к каждой вменяемой личности. Содержательно эта характеристика проявляется в возвышении над пространственно и темпорально ситуативным (локальным) посредством задания исторической перспективы¹⁰. Это хорошо видно на примере «классовых воззрений», специально анализируемых Дробницким. В них особым образом проявляется надлокальный характер моральной точки зрения именно в социально-всеобщем смысле: класс, стремясь утвердить свои представления в качестве всеобщих, начинает мыслить во всеобщих категориях.

Заслуживает внимания вскрываемая при этом Дробницким двойственность самих представлений, *выражаемых* во всеобщих категориях: они презентуются в качестве всеобщих, но при этом реально таковыми не являются. Всеобщий характер классовых воззрений – это *форма*, в которой они высказываются и предъявляются обществу.

⁹ Bauman Z. Postmodern Ethics. Oxford (UK); Cambridge (USA), 1993. P. 8.

¹⁰ Дробницкий О.Г. Понятие морали: Историко-критический очерк. С. 277.

По-другому выглядит *принцип универсализуемости*, который вытекает, в концепции Дробницкого, из принципа всеобщности. Принцип универсализуемости был сформулирован Хэаром, давшим толчок обширной дискуссии на эту тему. В свете хэаровских прояснений отчетливее видна проблематика универсализуемости и у Канта. По сути дела, первый практический принцип категорического императива и представляет на базовом уровне принцип универсализуемости. Кант полагал, что принцип универсализуемости дает достаточный критерий морально правильного и неправильного. Этим же путем, полагает Дробницкий, пошли Хэар и Сартр, фактически оставившие на усмотрение индивида решение о том, что является моральным, а что нет, и упустившие при этом из вида вопрос, как нравственность производит согласование «различных воль» и разрешает «конфликты убеждений»¹¹.

Однако если быть точным, «согласование различных воль» (или интересов) решается не моралью как таковой, а самими людьми, руководствующимися в том числе и моральными мотивами. Эта сторона морали проясняется при дискурсивно-коммуникативном подходе к морали. Дробницкий затрагивает местами вопросы дискурсивности, коммуникативности морали (как бы терминологически они не выражались), но в его обсуждении они не обретают такого значения, которое могло бы стать принципиальным для понимания природы морали и переосмысления феномена всеобщности. Мораль полагается Дробницким как некая надперсональная сила – всеобще-социальная, перспективно-историческая, задающая общее содержание, эмпирически не постижимое конкретным индивидом. За этой силой сохраняются все прерогативы морали, вплоть до формулирования конкретной индивидуальной нравственной задачи; регуляция понимается только как «социально-исторический» процесс. Понимая, как мне кажется, «социально-интерактивную», коммуникативную сторону регуляции, Дробницкий обсуждал ее в духе кантовского трансцендентализма, трансформированного им в историцизм. Это своеобразный этический историцизм, призванный объяснить и обосновать нравственность. Социальные и человеческие отношения мыслятся Дробницким подчиненными во всех своих значимых проявлениях неким высшим закономерностям, посредством которых человечество движется в «едином направлении». Через это движение обнаруживает себя исторический прогресс. «Высшие законы» питают нравственную точку зрения, а она, в свою очередь, находит в них себе опору и оправдание.

Проблема состоит в том, что в межличностной или опосредованной коммуникации люди, выдвигая ожидания и требования, высказывая рекомендации и оценки, апеллируют отнюдь не только к наличным, ситуативно определенным интересам (своим, других, окружения, сообщества), как это предполагается в этике дискурса, но и к некоторым общим по содержанию, отвлеченным от ситуации, вневременным и надлокальным представлениям, которые оказываются действенными как таковые (т. е. в отсутствие какого-либо принуждения).

Каков источник этих представлений, если не думать, что это некие законы «ноуменального мира» (по Канту) или «бытия общественного человека» (по Дробницкому)? На что вербально или по умолчанию могут ссылаться те, кто высказывает ожидание и высказывает оценки? Где «обиталище» этих правил «второго уровня», при каких условиях они вырабатываются и согласовывают-

¹¹ Дробницкий О.Г. Понятие морали. С. 93–94.

ся? Это самые серьезные вопросы в критическом рассмотрении как этики дискурса (в лице Хабермаса), так и этического историцизма (в лице Дробницкого). Представляется, что этика дискурса обходит этот вопрос, а этический историцизм не видит этого вопроса, заранее связав источник этих общих ценностных характеристик с некими общими законами исторического развития.

Есть все основания предполагать, что обиталище общих ценностей – *культура* как сфера разного рода смыслов, образцов, традиций. Через них передаются моральные ценности и нормы. Запечатленность требований морали в формах культуры имеет символический характер. Требования морали закреплены не в уложениях, а в некоей коллективной памяти, и в этом смысле культура выступает неструктурированным источником моральной императивности. По отношению к человеку культура объективна, надситуативна, имперсональна. В силу этого ее содержание может восприниматься как безусловное, самодовлеющее, самодостаточное, возможно, трансцендентное. Оно, в самом деле, может трактоваться как трансцендентное в том смысле, что культура в своем универсальном значении инобытийна к актуальному, локально и темпорально определенному положению вещей. Императивная действенность общих культурных представлений потенциальна. Чтобы приобрести силу императивного воздействия, культурные представления должны быть признаны деятелями в качестве значимых. Актуализация культурных представлений в этом качестве обеспечивается не только с помощью различных форм образования, организованного или спонтанного, но и в результате включения индивида в разного рода коммуникативно-нормативные практики.

Из сказанного можно сделать некоторые выводы относительно феномена универсальности и определить дальнейшие направления исследований в этой проблемной области.

Понятие универсальности обретает содержательную строгость лишь в контексте того или иного понимания морали. Как неоднородна мораль в своих проявлениях, в своем функционировании, так и неоднородна универсальность, по-разному проявляющаяся в разных сферах морали. В различных представлениях об универсальности отражается реальная разнородность и множественность самого этого феномена.

Эта разнородность проявляется, во-первых, в том, что универсальность ассоциируется с наиболее общим нормативным (ценностно-императивным) содержанием различных моральных форм и, в конечном счете, соединяется с такой характеристикой моральных представлений, как *абсолютность*.

Во-вторых, универсальность в морали предстает как характеристика ценностей, обращенных посредством выражающих их требований к каждому – внутри заданного конкретной системой морали сообщества. Универсальность тем самым являет себя как *общеадресованность*. В особой форме последняя выражает моральное *равенство*. Это и равенство перед «законом», и равенство в изначальном, «природном» индивидуальном достоинстве. Обратной стороной общеадресованности может быть *общепризнанность* в рамках данного сообщества нормативной значимости ценностей и выражающих их требований. Как мы видели по этике дискурса, общепризнанность является функцией от непрекращающегося в сообществе процесса нормативно-дискурсивного, или коммуникативного взаимодействия.

В-третьих, универсальность проявляется как особого рода качество моральных суждений, а именно, качество *универсализуемости*, выражающейся в том, что суждение высказывается или решение принимается в предположении, что любой морально вменяемый человек в аналогичных обстоятельствах высказал бы аналогичное суждение или принял бы аналогичное решение. В данной форме универсальность соединяется с такой характеристикой моральных представлений, суждений и решений, как *беспристрастность*.

Выделенные на основе проведенного рассуждения коннотации универсальности демонстрируют не только разнородность этого феномена, но и степень его фундаментальности для морали, что по-своему подтверждает оправданность точки зрения, согласно которой универсальность является *специфической* ее характеристикой.

Обсуждение доклада

А.В. Прокофьев. В докладе Р.Г. Апресян (далее – Р.А.) предостерегает от сведения универсальности «к другим, коннотативно-коррелятивным понятиям, таким как общераспространенность, общезначимость, беспристрастность, надситуативность, надперсональность, обобщенность (суждений, решений), общеадресованность (требований) и др.». Реализовать это предостережение можно лишь в порядке осуществления более общего проекта – проекта наведения порядка в той части «терминологического хозяйства» теоретической этики, которая примыкает к понятию «универсальность». В этой краткой реплике я хотел бы наметить возможные подходы к решению этой задачи.

Как только мы ставим проблему более общим образом, то есть пытаемся обнаружить *разные* отношения между коррелирующими с универсальностью понятиями, становится понятно, что слово «сводить» вряд ли применимо ко всему приведенному Р.А. ряду в силу его принципиальной неоднородности. Возьмем в качестве отправного то понимание универсальности и универсализуемости, которое предложил Р.М. Хэар. Для него универсализуемыми являются суждения, опирающиеся на такие свойства ситуации, описание которых не включает указания на индивидов и содержит только ее общие характеристики. Соответственно, универсальными принципами являются те, которые фиксируют лишь общие свойства ситуаций и требуют одинакового отношения к ситуациям, отличающимся между собой исключительно по составу задействованных в них индивидов (потенциальных деятелей, реципиентов последствий действия, внешних, не затронутых последствиями наблюдателей). «Общезначимость», «общеадресованность», «беспристрастность», «надситуативность», «надперсональность» представляют собой обозначения разных аспектов и проявлений так понятой универсальности. Надситуативность касается выделения класса идентичных в отношении универсальных характеристик ситуаций, надперсональность – необходимости элиминировать указания на индивидов в универсальных принципах и универсализуемых суждениях, общеадресованность – недопустимости для деятелей исключать себя из числа тех, на кого распространяется действие принципов, беспристрастность – недопустимости придавать кому-то из числа реципиентов последствий действия иную значи-

мость, чем это предполагает универсальный принцип, общезначимость – недопустимости для внешних наблюдателей снимать с себя бремя присоединения к оценкам, соответствующим универсальным принципам. Здесь слово «сводить» вполне уместно. Оно означает видеть в универсальности только что-то одно, а не взаимосвязанную совокупность разных свойств и проявлений.

Однако с общераспространенностью и обобщенностью (общностью) складывается иная картина. К ним универсальность нельзя «свести», ими ее можно лишь «подменить». Это не ее аспекты, а иные, самостоятельные свойства. Общераспространенность выступает как, условно говоря, «социологическая» характеристика какого-то содержательно определенного требования. Она отсутствует среди обязательных свойств моральных принципов или, если мы говорим об уверенности в одобрении оценки окружающими людьми, моральных суждений. Переход на язык морально значимых понятий обязательно предполагает претензию на то, что другие *должны* присоединиться к моей оценке, но он не влечет за собой твердых ожиданий по этому поводу, поскольку окружающие в своем большинстве вполне могут оказаться неразумными, лишенными моральной чувствительности, подчиненными превратным коллективным представлениям и т. д. Таким образом, под рубрикой «общераспространенность» (а также «общепризнанность») обсуждается не свойство самого по себе принципа, а всего лишь условия его действительности в определенном сообществе.

Обобщенность, или общность, так же как и общераспространенность, есть некая добавочная характеристика универсальных принципов, а не выражение самой по себе универсальности. Здесь также речь должна идти о «смещении» двух понятий или «подмене» одного другим, а не о «сведении» одного к другому. Хэар использовал термин «обобщенность» или «общность» (*generality*) для того, чтобы отразить способность универсальных принципов включать в себя более или менее подробные описания типичных ситуаций, что, в итоге, очерчивает большую или меньшую область их применения. Если «универсальность» есть понятие, действующее по принципу «или есть, или нет», то общность имеет множество степеней. В одной из своих работ Хэар указывал на любовь «моралистов» абсолютистского толка к простоте, которая формирует у них стойкое предпочтение более общих принципов¹². Однако я не думаю, что подобная «любовь» свойственна только этой категории лиц. Ведь и само возникновение абсолютистской позиции в нормативной этике не случайно. Оно просто гипертрофирует определенную тенденцию, характеризующую мораль в целом.

Я полагаю, что можно вести речь о том, что в рамках морали имеет место своего рода презумпция обобщенности (общности) принципов. Снижение общности, появление частных правил, которые исключают кого-то из числа своих адресатов или защищаемых ими реципиентов последствий действия, рассматриваются моральным сознанием с подозрением и требуют специального убедительного обоснования. Причины подобной подозрительности вполне понятны. Таким образом оно пытается выявить те нормативные формулировки, которые можно было бы назвать «псевдоуниверсальными». Речь идет о попытках замаскировать с помощью описаний имплицитные указания на индивидов и их частные интересы, скорректировать моральную нормативность так,

¹² Hare R.M. Principles // Hare R.M. Essays in Ethical Theory. Oxford, 1989. P. 51.

чтобы можно было избежать укоров совести или добиться внешней поддержки своей оценочной позиции. Вполне понятен и смысл формулировки «подменять универсальность общностью». Это значит – забывать о том, что высокая или предельная степень общности моральных требований сохраняется лишь в тех случаях, когда нет убедительных оснований для ограничения группы лиц, к которым оно обращено, или группы лиц, отношению к которым оно регулирует. Например, подменяет универсальность общностью тот, кто заведомо и полностью отрицает моральную значимость тех норм, которые требуют дифференцированного отношения к людям в зависимости от того, как они распоряжаются своей способностью сознательно совершать действия, ущемляющие достоинство и правомерный интерес другого (ср. «не убивай» и «не убивай никого, кроме лиц, угрожающих причинить смерть другим людям»). Подмена универсальности общностью является одним из приемов, применяющихся для того, чтобы дискредитировать ту моральную аргументацию, которая апеллирует к комплексному характеру реальных практических ситуаций и множественности нравственных критериев их оценки.

Еще один вопрос – о соотношении универсальности и двух других характеристик моральных требований – объективности и абсолютности. Они не входят в приведенный мною выше список свойств, к которым, по мнению Р.А., не следует сводить универсальность. Что касается объективности моральных суждений, то есть уверенности высказывающих их людей в том, что конкретный поступок является правильным или неправильным не с чьей-то точки зрения, а сам по себе, то она служит обязательным условием универсальности и универсализуемости, хотя и не предрешает их в каждом конкретном случае. Необходимость переноса суждения или решения из одной ситуации в другую связана с дополнительными факторами.

Понятие «абсолютность» может иметь разные смыслы, по-разному соотносящиеся с универсальностью и общностью. В одном случае, термин «абсолютный» в отношении принципа означает всего лишь «универсальный» и «предельно общий» для своей собственной сферы регулирования. Абсолютный принцип является посылкой всех прочих выводных принципов, и только поэтому: а) безусловен, б) не допускает исключений. При таком понимании в числе абсолютных могут оказаться как принципы, которые предписывают увеличивать в мире количество определенного блага (т. е. телеологические, консеквенциалистские), так и принципы, требующие или запрещающие совершать конкретные действия определенного типа (т. е. деонтологические). Утилитаристы и кантианцы могут в равной мере называть себя абсолютистами, а обозначение «релятивист» остается за теми, кто утверждает, что у морали нет твердого нормативного ядра, которое было бы значимо для всех людей.

В другом случае теоретики готовы называть абсолютным лишь такой универсальный принцип, в самой формулировке которого описаны запрещенные или требуемые поступки, причем они описаны просто как физические действия, без использования терминов, имеющих моральное значение («добро» и «зло», «справедливость» и «несправедливость» и т. д.). Примеры: «не убивай», «не лги», «не кради», «не прелюбодействуй». Таким образом, абсолютными могут быть только деонтологические принципы. И они обретают это свойство только тогда, когда на какой-то основе мы начинаем рассма-

тривать их как не имеющие исключений. Такие принципы обычно обладают высокой степенью общности, однако отсутствие исключений не определяется одним лишь предельно общим их характером. Так принцип «нельзя убивать людей» уступает по своей общности принципу «нельзя убивать живые существа», но в рамках этики ненасилия толстовского образца он рассматривается в качестве абсолютного требования. В своем первом значении абсолютность характеризует какую-то часть моральной нормативности. В своем втором значении – является, скорее, техническим термином одной из частных интерпретаций морали – абсолютизма. Присутствие абсолютных принципов такого рода в числе нравственных требований не является очевидным фактом. И хотя некоторые философы морали и специалисты по нравственной теологии пытаются обосновать их необходимость, для меня убедительность этой аргументации остается сомнительной.

К.Е. Троицкий. Доклад Р.А. напомнил мне книгу «Мораль»¹³, не так давно подготовленную в Секторе этики Института философии. Как видно из подзаголовка, книга представляет разнообразие понятий и смыслов морали. В докладе нам представлены различные образы универсальности. Я хотел бы остановиться на одном аспекте предложенного в докладе обсуждения, а именно, лексического многообразия и неустранимой оценочной двойственности, которая присуща обсуждаемому понятию, если рассматривать его вне контекста той или иной концепции. Для меня этот аспект далеко не ясен, и мои представления на этот счет пока еще в значительной части носят интуитивный характер. Универсальность – лишь одно слово в ряду однокоренных слов, которые выражают различные свойства некоего общего концепта. Это можно продемонстрировать на примере образа универсальности, предлагаемого З. Бауманом. В разбираемой Р.А. главе «Ускользящая универсальность» книги «Постмодерновая этика» выделяется не одно, а три взаимосвязанных и важных понятия: универсализм (*universalism*) как некая идеология (или концепция), универсальность (*universality*) как идеальная цель и универсализация (*universalization*) как процесс и способ достижения универсальности. Ни одно из этих понятий при этом не может быть включено полностью в другое.

В русском языке (как и в ряде других) есть сразу несколько связанных между собой однокоренных слов, которые относят нас к обсуждаемой в докладе проблематике. Это «универсум», «универсальность», «универсальное», «универсализм», «универсализация» и «универсализуемость». Отношения между этими словами не имеют четкой, проговоренной и согласованной в философском дискурсе смысловой взаимосвязи. Вероятно, никакой однозначности здесь добиться и нельзя, но потенциал значений для разнообразных «концептуализаций» – несомненен.

Заслуживает внимания и возможное различие между словами, которые часто используются как синонимы, а именно: «универсальное» и «всеобщее». В качестве примера можно привести разграничение, сделанное К. Менке и А. Поллманном, когда в обсуждении проблемы универсальности прав человека они обозначили под «универсальной действенностью» последних не только их всеобщий (*allgemein*) характер – в том смысле, что они касаются всех, но и то,

¹³ Мораль: разнообразие понятий и смыслов. Сборник научных трудов. К 75-летию академика А.А. Гусейнова / Отв. ред. и составитель О.П. Зубец. М., 2014.

что их действительность должна быть «идентичной (для всех людей в одинаковом значении), эгалитарной (для всех в равной степени), нераздельной (только в “комплексе”) и, наконец, категорической (безусловной)»¹⁴.

Поднятый Р.А. вопрос об универсальности как необходимом атрибуте морали сталкивается не только с зависимостью от «формы концептуализации» в рамках того или иного рассуждения, но и, по-видимому, с неустранимой оценочной двойственностью этой идеи, если ее рассматривать вне контекста той или иной системы. Это приводит к образованию понятийных и лексических пар, где одно понятие и слово будет носить положительное значение, а второе – негативное. При отсутствии четкой терминологической дифференцированности изначальная двойственность может выражаться в противоречивой оценке центрального(ых) понятия(ий). В случае с рассуждением Баумана его критика направлена как на саму суть универсальности и универсализма, так и на практическое воплощение в ходе универсализации. Главное их выражение – насилие и подавление. В одном случае это проявляется через введение этических конструкций, схем и кодексов, в которых не остается место свободе, а следовательно, ответственности и морали. В другом случае, через подавление и насилие с помощью правовых и исполнительных институтов государства. Но однозначность картины в представлении об универсальности у Баумана обманчива. На деле мы видим двойственность, которая не ограничивается присутствием в книге двух разнонаправленных тенденций под единым именем «универсализация», о которых упомянул Р.А. Мы видим, что сразу в нескольких местах рассматриваемой главы может быть отмечено иное представление как об универсализации (как о процессе), так и об универсальности (как идеале). Кроме того, двойственность задается введением слова «глобализация», когда утверждается, что «постмодернная версия историософии универсализации является перспектива “глобализации”»¹⁵. Поэтому нельзя утверждать, что построения Баумана сводятся к утверждению дихотомии универсальное/индивидуальное.

Обозначенная мною мысль еще более ясно проявлена в статье Баумана «Об универсальной морали и морали универсализма», написанной спустя пять лет после первой публикации «Постмодерной этики». В этой статье дихотомия между «универсализацией» и «глобализацией» заостряется до открытого противопоставления¹⁶. Если универсализации противостоит глобализация, а универсалист – плюралисту, то для универсальности как идеала такой пары у Баумана не находится. В итоге он сближает позиции представителей двух противоположных точек зрения, делая тем самым различие неабсолютным.

Для того чтобы показать глубину вопроса, я хотел бы также упомянуть другого известного теоретика постмодернизма – Ж. Бодрийера и того, кто, собственно, и внес вопрос об универсальности в проблематику моральной философии, то есть И. Канта. Бодрийер интересен в данном случае небольшим эссе, «От универсальностей к сингулярностям: насилие глобального», очень близким как по проблематике, так и по времени написания первоначальных

¹⁴ Menke C., Pollmann A. Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung. Hamburg, 2007. S. 71.

¹⁵ Bauman Z. Postmodern Ethics. Oxford, 1993. P. 43.

¹⁶ Bauman Z. On Universal Morality and the Morality of Universalism // European Journal of Development Research, 1998. Vol. 10. No. 2. P. 13.

замечаний к книге Баумана¹⁷. Примечательным здесь является то, что на стороне защищаемой индивидуальности (под именем единичность или сингулярность) выступает уже универсальность в противостоянии глобальности («le mondial»). Для Бодрийяра глобальность и глобализация являются источниками насилия и причинами вырождения морального. Вопрос не только в различии взгляда на исторический процесс; мы встречаем апологию универсальности как того, что гарантировало сохранение морали и ценностей, но что безвозвратно утрачивается в результате глобализации мира. Оценочная двойственность здесь гораздо более выражена за счет введения разделения не только на уровне процесса (универсализация – глобализация), но и на уровне идеальной цели (универсальность – глобальность). Впрочем, важно отметить, что и здесь задается своеобразная диалектика, так как глобальное не возникает из ниоткуда, но является результатом «вырождения» универсального¹⁸.

Кроме самого введения вопроса о всеобщности (универсальности) в проблематику моральной философии упоминание Канта важно в силу того, что у него встречается обнаруженная у Баумана и Бодрийяра дихотомия. Но речь идет пока не об универсальном и глобальном, но о всеобщем и универсальном, а также о том, что часто переводится за неимением лучшего эквивалента как «общее», а именно: «generelle» (и тем самым может создаваться терминологическая путаница, если не указывать в примечаниях переводимое слово). Нельзя сказать, что идея последнего занимает значительное место, но его упоминание может являться чем-то более важным, чем просто случайный термин. Например, в «Критике практического разума» Кант пишет: «Принцип счастья (блаженства) хотя и может давать максимы, но не такие, которые годились бы для закона воли, даже если мы делаем своим объектом *всеобщее* счастье. Действительно, так как познание в этом случае основывается на одних только данных опыта, так как любое суждение о счастье в очень большой степени зависит у каждого от его мнения, которое к тому же весьма непостоянно, то здесь можно дать лишь *общие* (generelle), но вовсе не *универсальные* правила, т. е. такие, какие чаще всего в среднем встречаются, но не такие, какие должны иметь силу всегда и необходимо»¹⁹. Как видим, для прояснения своей мысли Кант использует сразу три близких по значению слова: всеобщее (allgemeine), общее (generelle) и универсальное (universelle). И, что особенно интересно, универсальное и всеобщее, которые для системы Канта обычно мыслятся как синонимы, здесь выступают предикатами с принципиально разными значениями по критерию моральное – неморальное. Совершенно очевидно, что всеобщность счастья и всеобщность морального закона, так же, как универсальные и общие правила, принципиально разные понятия в отношении их значения для морали.

Д.О. Аронсон. Когда мы говорим об универсальности как о фундаментальной и специфической (возможно, правильнее было бы сказать «неотъемлемой») характеристике морали, это влечет за собой проблемы двух ти-

¹⁷ Часть текста Бодрийяра содержится уже в газете Либерасьон от 18 марта 1996 года. См.: Liberation, 1996. 18 mars. URL: http://www.liberation.fr/tribune/1996/03/18/le-mondial-et-l-universel_165520 (дата обращения: 24.10.15).

¹⁸ Baudrillard J. De l'universel au singulier: la violence du mondial // Où vont les valeurs? Entretiens du XXIe siècle / Sous la direction de Jérôme Bindé. Paris, 2004. P. 37–45.

¹⁹ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. / Отв. ред. Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг. Т. 3. М., 1997. С. 361–363.

пов. С одной стороны, возникает вопрос: что дает нам это представление при моральном рассмотрении тех или иных особых ситуаций. Об этом говорится в докладе Р.А.: имеет ли смысл рассмотрение вещей с точки зрения морали там, где фактически отсутствует многообразие индивидуальных интересов (если мы отталкиваемся от Канта); как оценивать действия, которые не являются и не могут быть взаимодействиями (если мы придерживаемся так называемой «этики дискурса») и т. д. Проблемы такого типа объединяет то, что речь идет о недостатках той или иной концепции универсальности (кантовской, коммуникативной или какой-либо иной), о том, что эта конкретная концепция не в состоянии принять во внимание все явления, которые мы считаем нужным рассмотреть с точки зрения морали. При этом предполагается, что возможна иная, более совершенная, более продуманная и дифференцированная концепция универсальности, в рамках которой заявленные проблемы решаются.

Но есть и другой тип проблем, который остался почти не затронутым в докладе. Это проблемы, ставящие под вопрос саму связь морали с универсальностью. Классическим примером здесь является Левинас, для которого всякая претензия на универсальную точку зрения является «тотализирующей», поскольку автоматически исключает признание Другого (а Другой здесь понимается не просто как кто-то с отличными от наших интересами, но как что-то принципиально непонятное и не помещающееся ни в одну из возможных для нас понятийных рамок). Здесь не имеет значения, как именно понимается универсальность: как общеадресованность морального требования, как беспристрастность того, кто судит, или как абсолютность моральных представлений. Когда мы рассматриваем нечто так универсальное, мы исключаем появление в данной области Другого. Но в результате, когда Другой все-таки появляется, остается совершенно непонятным, что с ним делать. Рациональное и моральное отношение с ним оказывается невозможным и потому остается только отношение насилия. Поэтому философию, стремящуюся к универсальности, Левинас также называет «философией войны».

Такой критический в отношении идеи универсальности подход, в конечном счете, восходит к кризису гегелевской системы, утверждавшей возможность окончательного синтеза, в котором все противоположности были бы «сняты». И именно потому, что точка зрения морали – это такой специфический способ рассмотрения человеческих дел, при котором неизбежны ссылки на универсальность, столь многие послегегелевские мыслители настороженно относились к самим понятиям морали и этики. Так, С. Кьеркегор противопоставляет этическому свое «религиозное», а уже в XX в. Х. Арендт и К. Шмитт противопоставляют моральному «политическое» (хотя делают это по-разному). Все эти мыслители ищут такие сферы опыта и языки описания, в которых значимость и общезначимость суждений могли бы существовать без ссылки на обязательное наличие чего-либо общезначимого, или универсального.

Это критическое направление существует не всецело параллельно первому, отстаивающему универсалистскую этику в том или ином ее варианте. Напротив, развитие моделей этики дискурса, переговорной и коммуникативной демократии в значительной степени направляется стремлением отстоять этику как одновременно рациональный и нормативный подход к рассмотрению че-

ловеческих дел, при этом избавив ее от претензии на привилегированную, универсалистскую точку зрения (что видно, скажем, на примере дискуссий вокруг коммунитаризма).

Таким образом, можно очень грубо разделить мыслителей на тех, кто вообще отказывается от морального рассмотрения вещей по причине присущего ему «универсализма» со всеми вытекающими последствиями, и на тех, кто пытается придумать более совершенную этику, которая допускала бы возможность общезначимых положений, но при этом не «тотализировала» бы Другого.

Но отличие Левинаса от прочих мыслителей критического ряда заключается в том, что он не пытается противопоставить моральному или этическому какую-нибудь другую сферу, но наоборот называет собственную философию этикой. Таким образом, в лице Левинаса мы имеем дело не с критикой этики по причине «защитого» в ней универсализма, но с попыткой восстановить этику на новых, не связанных с проблемой универсальности основаниях. Основание того, почему такое возможно, состоит, на мой взгляд, в том, что этика, при всей рациональности ее подхода, все-таки имеет дело по преимуществу с человеческим действием, а не с суждением (как логика или теория познания). Таким образом, из этического рассмотрения вещей, похоже, неустранимо понимание того, что предмет содержит в себе некий нерационализируемый момент, в отношении которого сама проблематика «универсальности» проблематична. И это ставит вопрос о том, каковы вообще границы тематики, связанной с универсальностью, в рамках самой этики. Иными словами, чтобы полностью понять значение понятия универсальности в этике и в философии морали, надо рассмотреть именно те составляющие этики, из-за которых универсальность не является и не может быть ее исчерпывающей характеристикой.

Е.В. Демидова. В докладе Р.А. представлена палитра различных проявлений универсальности в морали и различные способы концептуализации этого феномена, нередко обусловленные тем или иным пониманием морали. Вопрос, который остается для меня пока открытым, заключается в следующем: является ли универсальность необходимой и специфицирующей мораль чертой и возможно ли представление вне ее морали? И другой – что в морали характеризуется в качестве универсального?

В поисках ответа на эти вопросы я обращаюсь к философии раннего М.М. Бахтина, известного своей критикой общего, универсального в понимании нравственности, с чем у него была связана критика нормативистского понимания морали. Его эссе «К философии поступка» наполнено пафосом возвеличивания единственного и уникального человека, ответственно относящегося к своей жизни, которую он творит, совершая ответственные поступки. Бахтин специально останавливается на критике «материальной» и формальной этики как не способных адекватно описать мир поступка и помочь человеку в совершении поступков. Но при этом то, что он сам предлагает, а именно, архитектурное разложение любого человеческого взаимодействия, вполне обладает характеристикой универсальности, так как задает и определяет структуру любого взаимодействия.

Бахтин не согласен с точкой зрения «материальной» этики, согласно которой поступок является этическим тогда, когда он определяется нравственной нормой, которая имеет *общий содержательный характер*. Не могут быть одни и те же нормы для всех и для каждого.

Под формальной этикой Бахтин понимает кантовскую этику и, критикуя ее, возражает в первую очередь против общности долженствования. Рассматривая категорический императив как общеобязательный закон поступка, Бахтин выдвигает те же претензии, что и по отношению к материальной этике: долженствование не должно сводиться к законности, что, по сути, происходит у Канта, осуществившего перенос юридического понимания всеобщности в область морали. Императив категоричен, заставляющ и закономерен в силу своей необходимости. Однако Кант заменяет принудительность и категоричность общезначимостью, в результате чего он теряет поступок.

Бахтин представляет структуру долженствования таким образом, что содержание берется из научных истин, над которыми работают социальные науки, а форма – у заповеди, которая предназначена для всех, или закона, который тоже предназначен для всеобщего исполнения (по крайней мере, гражданами данной страны). В рамках этой формы и привносится всеобщность в моральные нормы.

Бахтин предлагает свое видение нравственного взаимодействия. И что же является в нем определяющим? Характеризуя архитеконику события, которое создается наличием двух или нескольких человеческих волей, Бахтин указывает на «ценностное противостояние» Я и Другого. Эта идея не вполне ясна, но предложенная им в конце эссе «К философии поступка» иллюстрация на примере стихотворения Пушкина «Разлука» привносит ясность. Другой ключ к пониманию этого ценностного противопоставления, по-видимому, содержится в расшифрованном предложении последнего абзаца эссе – в принципе себя-исключения: «Форма общего положения, нормы или закона принципиально не способна выразить это противопоставление, смысл которого есть абсолютное себя-исключение»²⁰.

Бахтин говорит о том, что, если нет Третьего, нет авторитетного законодателя (Бога), то тогда людям приходится выстраивать отношения на двоих, коммуницируя непосредственно между собой. И вот тогда единственное, на что каждый может опереться – это приоритетность мира Другого и его самого по отношению к Я и окружению Я.

В «Авторе и герое» Бахтин уже подробно прописывает эту архитеконику. Я может быть человеком одной культуры, с одним набором ценностей, а Другой – человеком другой культуры со своим набором ценностей. Когда происходит встреча в рамках какой-либо ситуации, какого-либо события, то начинает выстраиваться архитеконика. Суть ее в следующем. Мир данного – это мир, в котором пребывает Другой. Другой всегда определен в этом мире. Он обладает особыми чертами: милый или неприятный и т. д. Другой всегда завершен – он завершается в Я, так как сам он не может увидеть себя и свою жизнь или участок этой жизни целиком, как бы со стороны. Это может для Другого сделать только Я. Другой безусловно является ценностью для Я в этом мире. Что же можно сказать про Я? Я для себя всегда в будущем, всегда задано, не полно и не завершено. В этом, данном и завершенном мире Я не обладает ценностью для себя самого. Иными словами, Я исключает себя из мира ценностей данного. Я для себя – не ценно. Получается два мира, и в каждом мире по человеку: Другой-для-меня живет в мире данного и ценного, Я-для-себя живет в мире за-

²⁰ Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Соч.: в 8 т. Т. 1. М., 2003. С. 68.

данного, Я иноположено миру Другого и смотрит на него со стороны. Я исключено из этого мира, но как автор поступка участно в нем. Другой же смотрит на Я, и Я для него все в мире данного, ценного, завершенного. А он-для-себя – в мире ином – заданном, и не ценен для себя. Так возможно понять это основополагающее уточнение Бахтина насчет архитектурного долженствования, определяемого как ценностное противопоставление Я и Другого.

Это архитектурное долженствование обнаруживается, во-первых, при появлении, наличии Другого; а во-вторых, обязывает только меня. Все ценное находится на стороне Другого – он сам ценен, его окружение, его мир ценны для Я, в то время как Я само не ценно для себя так же, как и его мир. Иными словами, самообязывание Я осуществляется наличием Другого, признанием его ценности и следующих из этого действий Я, поддерживающих или обеспечивающих эту ценность. Я должно своими поступками способствовать утверждению ценности Другого. Вот это и есть архитектурное долженствование. И мы видим, что оно совершенно симметрично.

Поскольку под моральным поступком Бахтин понимает ответственный поступок, который как раз и совершается в рамках архитектурной структуры события, то предложенная Бахтиным структура является универсальной – т. е. возникающей при любом взаимодействии людей. Ее можно обозначить как «архитектурный универсализм» или же «структурный универсализм». Для Бахтина в морали универсальным является только это архитектурное разложение. Никакого другого универсализма он не приемлет.

Это понимание универсализма, предложенное Бахтиным, вполне может пополнить список «различных» универсализмов при характеристике взаимодействия людей.

Б.О. Николаичев. Согласно Хабермасу и другим сторонникам этики дискурса, норма может считаться обоснованной, если ее принимают все заинтересованные стороны. На мой взгляд, согласиться с этим утверждением значит открыть ворота в этику релятивизму со всеми вытекающими из него последствиями, из которых главное – ослабление силы и действенности моральных норм. Складывается впечатление, что для авторов этики дискурса не существовало нескольких тысячелетий, на протяжении которых моральные нормы проходили проверку на «обоснованность» и постепенно, но достаточно давно утвердились в человеческом обществе в качестве непререкаемых и само собой разумеющихся норм поведения. Они не только воспринимаются людьми как нечто объективное, но и таковыми являются, по крайней мере, в отношении отдельного индивида. Я бы даже назвал эту непререкаемость одной из специфических черт моральных норм. Мораль это то, что не обсуждается.

Размышлять, сомневаться и дискутировать можно и нужно о *путях и способах* реализации этих норм в конкретных действиях и оценках. В неоднозначной ситуации необходимо обдумать и оценить ситуацию, понять, применима ли данная норма к этой ситуации, а если и применима, не вступает ли она в противоречие с другой (также бесспорной) играющей свою роль в данной ситуации нормой, или даже сама с собой. После этого, возможно, встанет вопрос о путях и способах реализации нормы (норм).

Другая сфера, где возможны моральные дискуссии – это *оценки*. Чтобы не просто поставить плюс или минус поступку, но и определить степень этого плюса или минуса, следует учесть все (или по максимуму) касающееся: а) са-

мого агента поступка (пол, возраст, условия жизни, прежняя линия поведения и т. п.); б) условий и обстоятельств, в которых совершался поступок; в) мотивов поступка. В этом анализе, возможно, не помешает помощь другого (других).

Единственная область, где можно, да и то условно, говорить о выработке «моральных норм» путем коллективного дискурса – это выработка *кодексов профессиональной морали* (этики). Но, конечно же, нормы этих кодексов не являются моральными нормами в собственном смысле слова. Они просто представляют из себя конкретизацию, применительно к особенностям данной профессии, всем известных моральных норм.

Даже признавая определенную роль коллективного морального дискурса в упомянутых сферах, надо все-таки понимать, что любое решение, принятое на основании дискуссии, а тем более испрашивание совета у других по поводу конкретной моральной ситуации, означает, пусть и частичное, перекладывание ответственности за свой моральный выбор или оценку на другого (других), что, в определенной степени снижает моральную значимость так совершенного выбора или произведенной оценки.

Л.В. Максимов. Р.А. дал глубокий и детальный анализ феномена универсальности и его различных трактовок. Вместе с тем он допускает, что сказанное им, возможно, не исчерпывает всего спектра коннотаций универсальности, тем самым оставляя свободное поле для дискуссий и дополнений. Пользуясь этой возможностью, я предлагаю, отталкиваясь от некоторых положений доклада, несколько «заметок на полях».

1. Я совершенно согласен с тем, что понятие универсальности обретает содержательную строгость лишь в соотношении с понятием морали и концептуализируется в контексте того или иного понимания морали. Отсюда следует, что те или иные расхождения в понимании морального феномена (а единомыслие в этом отношении среди философов – большая редкость) неизбежно приводят к разногласиям в трактовке универсальности. Так, мне представляется ошибочным проводимое Р.А. резкое разграничение двух форм выражения моральных позиций – ценностных (оценочных) и нормативных (императивных) суждений, с последующим признанием приоритетности или «первичности» одного из этих модусов морали перед другим – например, ценностей перед императивами, из чего делается вывод о некоей ущербности императивистского понимания универсальности. В истории моральной философии указанное разграничение, действительно, лежало в основе противостояния «аксиологических» и «деонтологических» учений, однако со временем в этической литературе утвердилось представление о единстве и взаимозаменяемости суждений добра и долга в соответствующих контекстах, что избавляет от необходимости различать и противопоставлять два вида универсальности – ценностную и императивную. Поэтому далее, говоря о всеобщности моральных *требований*, я одновременно отношу эту характеристику и к моральным *ценностям*.

2. Если моральные требования называются универсальными на том основании, что они адресованы *всем* (или «мыслятся» едиными для *всех*), то под «всеми» обычно имеются в виду те индивиды, которые являются – актуально или потенциально – *субъектами* (агентами) морали, т. е. разумными, вменяемыми деятелями. Универсальность в этом случае означает равенство только *субъектов* морали перед единым для них «нравственным законом», который предписывает (вменяет) им определенные действия.

Если же речь идет об универсальности моральных требований в том смысле, что *все* в равной мере находятся под защитой морали, то под «всеми» понимаются уже не субъекты, а *объекты* (реципиенты) морали, образующие другое (по сравнению с ее субъектами) множество не только по его месту в системе моральных отношений, но и по составу входящих в него индивидов. Да, конечно, в это множество включаются те же люди, которые являются субъектами морали, но не только они; сюда могут быть причислены и неразумные, недееспособные, невменяемые люди, и какие-то виды животных, и все живое вообще, и даже природа в целом, как полагают некоторые представители так называемой «экологической этики». Можно, правда, сказать, что *человек* всегда, на всех этапах становления и развития морали, был ее объектом, однако не всегда это был именно человек как *род*; во многих культурах (особенно на начальных ступенях социальной эволюции) далеко не каждый представитель рода *homo sapiens* признавался полноправным объектом морали: иноплеменники, иноверцы, рабы или какие-либо иные группы лишались – *полностью либо частично* – привилегии быть отнесенными к этой категории». Исторический процесс универсализации моральных императивов представляет собой расширение круга именно объектов морали, но не ее субъектов, ибо критерии принадлежности к этой последней категории остаются относительно стабильными и единообразными на протяжении всего периода существования морального феномена.

Таким образом, универсальность морали применительно к ее объектам имеет свои исторически и культурно обусловленные пределы. Но в любом случае эти границы шире тех, которыми очерчен круг адресатов морали, т. е. ее субъектов. Разумеется, сказанное относится не к понятию универсальности как таковому (в этом качестве оно формально и внеисторично), а лишь к реалиям, для характеристики которых это понятие используется.

3. Универсальность в морали, полагает Р.А., являет себя как *общеадресованность*. Причем «без общепризнанности общеадресованность оказывается ни к чему не обязывающей декларацией. Безусловно, «адресованность всем» морального послания не гарантирует его «получения» и тем более принятия всеми (или вообще кем бы то ни было). Но, на мой взгляд, это утверждение справедливо лишь в том случае, если моральная адресация представляет собой идущий извне посыл субъекту, душа которого есть *tabula rasa* в моральном отношении. Фактически же сама идея общеадресованности возникает в сознании людей, уже морально сформированных под воздействием комплекса социально-психологических факторов. Метод интроспекции позволяет установить, что специфически моральное побуждение мыслится, переживается субъектом как имеющее объективный источник, родственной в этом отношении законам природы. А любой объективный закон уже по определению един для всех субъектов, и в этом смысле он «адресован всем». Воспринимая нравственный закон как объективный императив, моральные субъекты тем самым принимают его, признают его необходимость, неотвратимую побудительность. Поэтому общеадресованность его не отделима от общепризнанности. Правда, общеадресованность и общепризнанность вовсе не воплощаются в другом (абстрактно возможном) проявлении универсальности, а именно – в «общевыполнимости». Это связано с тем, что мораль не является единственным распорядителем поведения, поэтому моральный мотив может быть искажен, или блокирован,

или «пересилен» другими, неморальными мотивами, в связи с чем следует признать ошибочным весьма распространенное в современной англоязычной метаэтике признание морального мотива «доминирующим» («overriding») по отношению к другим мотивам.

Таким образом, универсальность нравственного закона состоит, в частности, в его обращенности ко всем и фактической принятости всеми субъектами морали, но не в его всеобщей реализации в поступках.

4. Согласно Р.А., универсальность (общадресованность) – это «мыслимая характеристика, отражающая восприятие и переживание морального требования моральным сознанием»²¹. В самом деле, мы не воспринимаем, не переживаем свойство «универсальности» непосредственно, наше знание о нем есть продукт опосредствованной рациональной рефлексии. Правда, имеются и другие подходы к выявлению и удостоверению универсальности морали. Так, многими авторами (в основном социологами, психологами и историками) эта задача решается на базе эмпирических исследований нравственных ценностей, которые приняты и практикуемы людьми, принадлежащими к разным социально-экономическим, культурным, этническим, религиозным группам и к разным историческим эпохам. В этих исследованиях доказывалась идентичность или близость (и в этом смысле «универсальность») фундаментальных принципов и норм морали, сложившихся в разных зонах социального пространства и времени. Однако такого рода доказательство неизбежно носят приблизительный, вероятностный характер. Особый подход к диагностированию универсальности морали применяется также в метаэтике (в общем русле анализа морального языка); суть этого подхода – приведение моральных высказываний (с использованием идеи их потенциальной «универсализуемости») к форме всеобщности: «Все люди (в такой-то ситуации) должны делать то-то», «Все поступки такого-то типа хороши (или дурны; или обязательны для всех; или допустимы)» и т. п. Но поскольку формально всеобщими могут быть не только моральные, но и другие, самые разные по содержанию и модальности (в том числе и произвольно сконструированные) высказывания, построенные по схеме «все S суть P», сама возможность представить моральные суждения в данной логико-грамматической форме ничего не говорит о специфике именно моральных ценностей и норм.

Вообще, универсальность (во всем спектре ее коннотаций), на мой взгляд, хотя и является одним из характерных признаков морального феномена, не может тем не менее быть отнесена к числу его минимально необходимых и достаточных признаков, поскольку производна от другого, действительно существенного свойства моральных ценностей и норм, а именно – субъективно переживаемой их безличности, надсубъектности и в этом смысле – объективности (о чем уже сказано выше, в предыдущей заметке).

О.В. Артемьева. В докладе представлена панорама значимых концептуализаций универсальности в этике. Я бы хотела эту панораму немного расширить, солидаризируясь с Р.А. в понимании того, что понятие универсальности (всеобщности) обретает содержательную строгость в контексте определенного понимания морали. На мой взгляд, для прояснения феномена универсальности в этике было бы интересно рассмотреть, как и в каком контексте идея универсальности возникает в этике, в решении какого рода задач она используется.

²¹ Апресян Р.Г. Наст. изд. С. 145.

Конечно, нельзя не согласиться с тем, что именно Кант утверждает всеобщность в качестве определяющей характеристики морали. Однако идея универсальности (всеобщности) обнаруживается гораздо раньше, хоть и не становится при этом предметом специального обсуждения и тем более – концептуализации. Она содержится уже в философии Сократа. Если согласиться с замечанием Гегеля о том, что именно Сократ дал начало моральной философии, то следует также признать, что идея универсальности рождается одновременно с самой моральной философией.

Особенность подхода Сократа состояла в том, что он связал моральность (добродетельность) с автономией личности, по существу отождествил моральность с самостоятельным мышлением, которое для Сократа неизбежно воплощалось в самосознательном существовании человека. Утверждение моральной автономии личности в философии Сократа было сопряжено с отрицанием незыблемости существующих в обществе опор нравственности – авторитетов, общепризнанных норм, расхожих представлений, на которые человек мог бы полагаться в своих суждениях и поступках. И здесь было важно избежать крайности субъективизма, когда лишённые внешних оснований суждения и поступки оказываются следствием случайности, своеволия или корысти. Сократ стремился показать, что добродетельный человек тот, кто опирается в своих оценках и поступках на собственное суждение, которое при этом не является исключительно субъективным, а представляет собой «правильное усмотрение» (Гегель). Всеобщность и есть определяющая характеристика такого усмотрения, в нем субъективная и объективная составляющие соединяются: с одной стороны, «человек не признает ничего такого, о чем не свидетельствует его дух», с другой – «то, что дух, таким образом, творит из самого себя, должно произойти из него, как из духа, действующего всеобщим образом, а не из его страстей, капризных интересов и произвольных склонностей»²². Всеобщность в этом контексте предстает в качестве характеристики индивидуального морального суждения, гарантирующей его объективность, или непредвзятость. Источником всеобщности в таком значении для Сократа выступал разум.

Иными словами, идея универсальности (всеобщности) в этике возникает одновременно с признанием морального субъекта в качестве единственного начала морали, в качестве источника морального суждения и решения, когда моральность отождествляется с субъективностью особого рода. Эта субъективность проявляется в способности человека в решениях и поступках руководствоваться соображениями, обладающими всеобщим характером, а не сугубо частными интересами или капризами. Понятие всеобщности в этом контексте соотносится с беспристрастностью морального суждения.

В новоевропейских этических концепциях, в которых мораль становится специальным предметом философского исследования (кембриджский платонизм, сентиментализм, интеллектуализм), понятие универсальности намеренно используется для обозначения одной из главных особенностей морали. Нельзя сказать, что это понятие обретает здесь строгую определенность, оно скорее используется как всем по умолчанию понятное и употребляется в нескольких значениях, что специально никак не оговаривается. В одном из центральных для новоевропейской этической мысли значений понятие универсальности

²² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2 [Сократ]. СПб., 1994. С. 54.

близко сократовскому пониманию, оно применяется для решения по существу той же задачи – утверждения автономии личности, но в других культурных и теоретических условиях. Ее решение предполагало, во-первых, освобождение человека из-под опеки прежде всего церкви и государства, во-вторых, выявление такого начала в человеке, благодаря которому он мог при принятии решения, совершении поступков и вынесении оценок руководствоваться своим собственным суждением. Это суждение, будучи «своим собственным», тем не менее не партикулярно, а универсально, т. е. свободно от разного рода ограничений: оно свободно от соображений личного или корпоративного интереса, или бескорыстно; оно свободно от влияния склонностей, или беспристрастно. В зависимости от концепции способность к универсальному моральному суждению обеспечивалась признанием в качестве главного морального начала в человеке либо особого, имеющего деистическую природу морального чувства, либо разума, непосредственно усматривающего универсальные моральные идеи. Апеллируя к идее универсальности в данном значении, философы указывают на особенность собственно моральной позиции. Эта позиция над-ситуативна, она характеризуется способностью к автономному моральному суждению (решению, выбору, оценке) и соответствующему поведению. Она противопоставляется, с одной стороны, внешнему моральному контролю, а с другой, – склонностям, желаниям, стремлению к удовлетворению сугубо частного интереса. В описании процедуры принятия морального решения интеллектуалист Р. Прайс по существу указывает, на такую ее составляющую, как генерализация решения: моральный субъект при выборе поступка задумывается не над тем, как этот поступок повлияет на его достаток, влияние или удобство, а над тем, насколько в данной ситуации он разумен и правилен, моральный субъект задумывается над тем, как он хотел бы, чтобы в таких же обстоятельствах поступил другой человек, как этот поступок повлиял бы на отношение к нему Божества, в какой мере он соответствует достоинству существа, наделенного его способностями, состоящего в таких же, как и он, отношениях с другими людьми и имеющего такие же ожидания²³.

Конечно, такое понимание универсальности как характеристики морального суждения в этических концепциях данного рода не является единственным. Например, в новоевропейском интеллектуализме понятие универсальности связано с пониманием морали как закона, обращенного ко всем рациональным существам, включая Божество. Универсальность в этом значении по существу означает общеадресованность морального требования, такое же понимание позже будет развивать Кант.

Важно обратить внимание на еще одно значение понятия универсальности, которое также прослеживается в концепции интеллектуалиста Р. Прайса, а именно – универсальность характеризует нормативное содержание морали и связана также с представлением о его абсолютности. Речь в данном случае идет об общих содержательных моральных принципах (благочестие как отношение к Богу, подлинное себялюбие, благожелательность, правдивость, справедливость и др.), которые, по убеждению Прайса, признает все человечество и все рациональные существа, иными словами, эти принципы общепризнанны все-

²³ См.: *Price R. A Review of the Principal Questions in Morals / Rafael D.D., ed. Oxford, 1948. P. 219–220.*

ми и общезначимы для всех. Особенность моральных принципов – предельно общая форма. Для Прайса это означало, что данные принципы, поскольку выражают абсолютное содержание морали, не могут рассматриваться в качестве непосредственных правил действия. Они задают основание для выработки моральным субъектом правил, релевантных конкретным обстоятельствам, возможностям морального субъекта, его отношениям с другими людьми. В решении практических моральных проблем Прайс предоставляет полную свободу моральному субъекту, которому, в силу обладания высшей моральной способностью – разумом, универсальное содержание морали открыто во всей полноте; которым движет сознание морали и отношение к ней как «к своему правилу и цели»; который к тому же обладает опытом, моральным тактом, восприимчив к нюансам различных ситуаций и рассудителен, то есть способен к адекватному моральному суждению в конкретных обстоятельствах. Универсальность и в значении характеристики общего нормативного содержания морали в концепции Прайса непосредственно связана с решением задачи утверждения моральной автономии личности.

Однако в последующем развитии данного этического направления эта связь обрывается, и общее нормативное содержание морали рассматривают именно как определенный набор содержательных принципов, выражающих универсальный смысл морали и одновременно выступающих в качестве правил прямого действия. Усилия моральных философов были направлены на создание таких нормативных систем. В разных концепциях они включали разное количество принципов-правил – от пяти (У. Вэвэлл) до семнадцати (Ал. Смит). Указывая на противоречивость и внутреннюю непоследовательность предлагаемых нормативных систем, Г. Сиджвик предложил свою, состоящую из принципов благожелательности, себялюбия и справедливости, которую, однако, также признал внутренне противоречивой и настолько общей, что моральный субъект не может использовать ее при решении практических проблем. Иными словами, попытка выстроить универсальную моральную систему как систему содержательно определенных принципов-правил, которые исчерпывающим образом определяли бы поведение человека во всех возможных ситуациях и в том числе при решении конфликтов, обернулась неудачей.

В ряде современных этических концепций – таких, как этика заботы, этика добродетели, этический партикуляризм, критика идеи универсальности приняла форму критики именно универсальных моральных принципов-правил. В самом радикальном варианте партикуляризм полностью отрицает роль принципов-правил в морали, в более умеренном признает их значение в качестве вспомогательных средств. Тезис партикуляристской позиции, которую разделяют этика заботы и этика добродетели, в самом общем смысле состоит в том, что адекватные моральные решения в конкретной (часто неопределенной) ситуации невозможно принять, прилагая общие принципы к реальной ситуации. Моральный субъект принимает обоснованные решения только тогда, когда опирается на собственное понимание ситуации, потребностей вовлеченных в эту ситуацию людей, на свой опыт. Ситуация, а не принципы, задает основание для конкретного суждения и поступка. Следование же универсальным неизбежно абстрактным принципам-правилам в конкретных ситуациях может привести к разрушительным последствиям для причастных к этой ситуации людей

и для самой морали. Как замечает автор современной концепции морального партикуляризма Дж. Дэнси, разорвать ложную связь между моралью и принципами – значит защитить мораль²⁴.

Критика универсальных принципов-правил в этике не всегда ведет к отрицанию общего содержания морали в виде разного рода стандартов и ценностей. Скажем, А. Макинтайр в своей концепции этики добродетели признает значимость общего содержания, однако считает, что оно не задается Богом, каким бы то ни было априорным моральным законом, а вырабатывается в опыте совместного участия людей в различных социальных практиках, которые, в свою очередь, развиваются в определенных традициях и культурах. Иными словами, то общее содержание морали, которое является для человека столь же значимым при принятии адекватного решения в конкретных обстоятельствах, как и понимание ситуации во всех ее нюансах и полноте, имеет, с точки зрения Макинтайра, социокультурную природу.

В докладе было убедительно показано, насколько разнороден феномен универсальности в этике, это подтверждается анализом других историко-этических и современных концепций. В критике же идеи универсальности, какой бы эвристичной она ни была, эта разнородность учитывается не всегда. Поэтому иногда игнорируется то важное теоретическое содержание, которое было артикулировано посредством данной идеи.

Р.Г. Апресян. Я благодарен участникам обсуждения за высказанные комментарии и предложенные интерпретации, несомненно, содействующие продвижению в проблематике универсальности. Вместе с тем, по некоторым выступлениям у меня сложилось впечатление, что мое предложение переосмыслить и репроблематизировать универсальность, отказаться от определений типа «универсальность морали» как непродуктивных было принято не всеми. В продолжавшихся после обсуждения кулуарных беседах высказывалось мнение, что говорящие об универсальности морали *вообще*, на самом деле, подразумевают довольно специальное понимание самой морали или выделяют в морали нечто «абсолютно центральное», и уже под углом зрения этого рассматривают и мораль как таковую, так что «мораль» вообще оказывается репрезентирующей свойства тех элементов морали, универсальный характер которых не вызывает сомнения. Может быть, так оно и есть. Но, проводя идею внутренней неоднородности морали и, соответственно, указывая на возможность различных (выражаемых в понятиях или в определениях) абстракций морали, а вместе с этим и универсальности, и допуская, что в обсуждениях одновременно участвуют люди, придерживающиеся разных представлений о морали, я предполагаю, что высказывания относительно морали и ее элементов и атрибутов целесообразно сопровождать специфицирующими разъяснениями. Если не игнорировать неоднородность морали (и если не сводить мораль только к императивам, или суждениям, или поступкам) то нельзя не признать, что что-то в морали обладает свойством универсальности, а что-то нет. Очевидно, можно квалифицировать некоторые ценности и принципы в качестве универсальных, некоторые решения и суждения в качестве универсализуемых; однако эти характеристики не приложимы к поступкам, поскольку последние конкретны и носят ситуативный характер.

²⁴ См.: Dancy J. *Ethics Without Principles*. Oxford, 2004. P. 1.

В то же время, из проведенного мной обзора различных пониманий универсальности следует, что это понятие и родственные ему используются для характеристики разных аспектов морали, что отражается в разных образах универсальности. Мы видели, что Бауман, трактуя мораль как ситуацию встречи двух, причем индивидуализированных двух, не видел возможности атрибутирования универсальности «морали». Но можно вспомнить Гегеля, который последовательно проводил мысль о том, что сама такая ситуация встречи возможна при условии взаимообращенности одного на другого, которая базируется на привнесении «формы всеобщности»²⁵; причем такая универсализация характеризует как межличностное общение, так и, шире, партнерские и деловые отношения. Как нам согласовать Гегеля и Баумана в их понимании универсальности? Здесь может понадобиться трансформация нашего понятия, расширение терминологического аппарата, корректировка в терминологическом обозначении разных феноменов. Но пока этого не произошло, необходимы уточняющие и понимающие разъяснения. В частности, для предупреждения односторонних трактовок. Вместе с тем, стремясь к восприятию универсальности во всей ее разно-образности, следует соблюдать границы разумения. Я обратил внимание, что, оказывается, универсальность может трактоваться (или перетолковывается) как «униформность», как единообразие, из чего ожидаемо вытекает усмотрение в универсальности репрессии, авторитарного давления, нивелирования Другого. Такие перетолкования для меня знаменуют односторонность в восприятии универсальности.

Еще раз подчеркну, что я стремился показать, что в литературе характеристика универсальности атрибутируется различным феноменам – общему (над-локальному) содержанию, принципам (требованиям), суждениям, и попытался интегративно осмыслить эти разные «локусы» универсальности.

Один из мимоходом сделанных акцентов в докладе, а именно, на различии ценностного и императивного аспектов морали, как показало обсуждение и кулуарные беседы, встретил сдержанное, если не сказать недоверчивое, отношение. Подчеркну: я развожу не ценностные и императивные характеристики морали, а именно аспекты, полагая, что моральные ценности обретают практический смысл, лишь будучи претворенными в поступках и человеческих отношениях, а на социальном уровне – в общественных отношениях и социальных политиках. Но чтобы быть претворенными, они должны быть восприняты как императивы, они должны быть выражены как императивы. В нормативно-логическом плане, ценности и императивы взаимно конвертируемы. Вопрос заключается в том, что является первичным в морали и определяющим в установлении морального критерия. Я отдаю предпочтение аксиологическому подходу в ущерб деонтологическому и полагаю, что благо определяет долг, а не наоборот, как принято считать в кантианской и про-кантианской этике. При предлагаемом мной понимании морали большее внимание уделяется результатам действий (содействие благу других), а не их мотивам, не форме их детерминированности. Форма и характер детерминированности поступков (самодетерминация, автономия, универсализуемость и т. д.) важны для установления качества моральности агента поступков, но это вторичное обстоя-

²⁵ Гегель Г.В.Ф. *Философия права* / Ред., сост.: Д.А. Керимов, В.С. Нерсесянц. М., 1990. С. 236–237.

тельство, и оно касается того, как «работает» мораль. Очевидно, этот вопрос заслуживает специального обсуждения. Сейчас же хотел бы подчеркнуть, что, различая виды универсальности, я не разделял требования и ценности, видя в требованиях всего лишь форму, посредством которой ценности обретают императивный характер.

В разных выступлениях прослеживалась мысль об исторической длительности и стабильности в развитии моральных представлений, ценностей и норм. Соглашусь (пока) безоговорочно с тем, что основополагающие установки морали в виде наиболее общих представлений сформировались в стародавние времена и сохраняются на протяжении всей истории. Однако ценности и принципы, т. е. то нормативное содержание, в которых они выражались, исторически менялись, эти изменения нередко опосредовались деятельностью мудрецов и философов, а начиная с Нового времени, и публичными дискуссиями. Для уяснения этого нам не всегда хватает знания истории морали и нравов.

Надеюсь, наше обсуждение проблемы универсальности, хотя и довольно камерное как по содержанию, так и по формату, привлечет внимание исследователей и преподавателей этики к самой проблеме и будет содействовать ее актуализирующему переосмыслению.

Список литературы

- Апресян Р.Г.* Всеобщность // *Этика: Энцикл. слов.* М.: Гардарики, 2001. С. 78–80.
- Апресян Р.Г.* Универсализация высказываний в процессе становления морального мышления // *Философия и культура.* 2014. № 4. С. 607–615.
- Бахтин М.М.* К философии поступка // *Бахтин М.М.* Соч.: в 7 т. Т. 1. М.: Яз. славян. культуры, 2003. С. 7–68.
- Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 2 [Сократ]. СПб.: Наука, 1994. 423 с.
- Гегель Г.В.Ф.* Философия права / Ред., сост. Д.А. Керимов, В.С. Нерсисянц. М.: Мысль, 1990. 524 с.
- Дробницкий О.Г.* Моральная философия: Избр. тр. М.: Гардарики, 2002. 522 с.
- Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз. / Отв. ред. Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг. Т. 3. М.: Моск. филос. фонд, 1997. С. 39–275.
- Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз. / Отв. ред. Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг. Т. 3. М.: Моск. филос. фонд, 1997. С. 277–749.
- Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: К 75-летию А.А. Гусейнова / Отв. ред. О.П. Зубец. М.: Альфа-М, 2014. 447 с.
- Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. под ред. Д.В. Складнева. СПб.: Наука, 2001. 379 с.
- Baudrillard J.* De l'universel au singulier: la violence du mondial // *Où vont les valeurs? Entretien du XXIe siècle / Sous la direction de Jérôme Bindé.* Paris: UNESCO, 2004. P. 37–45.
- Bauman Z.* On Universal Morality and the Morality of Universalism // *European Journal of Development Research,* 1998. Vol. 10. No. 2. P. 7–18.
- Bauman Z.* *Postmodern Ethics.* Oxford (UK); Cambridge (USA): Blackwell, 1993. 255 p.
- Benhabib S.* *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics.* N.Y.: Routledge, 1992. 266 p.
- Dancy J.* *Ethics Without Principles.* Oxford: Clarendon Press, 2004. 226 p.
- Habermas J.* *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics / Transl. by C. Cronin.* Cambridge (MA): MIT Press, 2001. 199 p.

Hare R.M. Universalisability [1955] // *Hare R.M.* Essays on the Moral Concepts. Berkeley: University of California Press, 1972. P. 13–28.

Hare R. Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point. Oxford: Clarendon Press, 1987. 242 p.

Hare R.M. Essays in Ethical Theory. Oxford: Clarendon Press, 1989.

MacIntyre A. After Virtue. A Study in Moral Theory. 2 ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984. 286 p.

Menke C., Pollmann A. Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung. Hamburg: Junius, 2007. 256 S.

Price R. A Review of the Principal Questions in Morals / Rafael D.D., ed. Oxford: Clarendon Press, 1948. 301 p.

Sidgwick H. The Methods of Ethics. 7 ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1981. 528 p.

The Phenomenon of Universality in Ethics Roundtable Discussion

Ruben Apressyan – Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Head of Department. Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: apressyan@mail.ru

Daniil Aronson – PhD in Philosophy, Research Fellow, Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: daaronson@yandex.ru

Olga Artemyeva – PhD in Philosophy, Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: o_artemyeva@mail.ru

Elena Demidova – PhD, Associate Professor, Peter the Great Military Academy of Strategic Missile Forces. Kitaygorodsky proyezd 95, Moscow 109074, Russian Federation; e-mail: e_demidova@list.ru

Leonid Maximov – Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Professor, Chief Research Fellow, Institute of Philosophy, RAS. Goncharnaya Str., 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: lemax14@list.ru

Boris Nikolaichev – PhD in Philosophy, Assistant Director, Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: bnikolaic@gmail.com

Andrey Prokofiev – Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Leading Research Fellow, Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: avprok2006@mail.ru

Konstantin Troitskiy – PhD in Philosophy, Junior Research Fellow, Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: Konztant@inbox.ru

In a paper presented by Ruben Apressyan and the following discussion the phenomenon of universality is discriminated in its various forms – as a characteristics of the most general normative content of morality contradistinguished to particular circumstances and situations, as a peculiar feature of values addressed in by corresponding requirements to everyone, and as a peculiar attribute of judgments to be universalizable, i.e. to be applied to every relevantly identical situation. In different contests and interpretations universality may be associated with absoluteness, objectivity, impartiality, or even uniformity. The disputants are strived for higher terminological accuracy in the discourse of universality and for more precise configuration of concepts used to reflect the scope of relevant meanings. To further the discussion on universality one needs adequately conceptualized understanding of the subject, in the context of certain conception of morality; otherwise the concept of universality would be doomed to nebulosity. Morality is heterogeneous in its different manifestations and universality is like it: in different

spheres of morality it appears in different forms. Diverse connotations of universality in different conceptions reflect actual heterogeneity of the very phenomenon of universality. The roundtable is expected to promote up to date rethinking of the problematique of universality and its advanced introduction in Ethics scholarship and education.

Keywords: universality, universalizability, morality, ethics, impartiality, values, norms, normative-communicative discourse

References

- Apressyan, R.G. Vseobshechnost' [Universality], *Etika: Entsiklopedicheskij slovar'* [Ethics : Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Gardariki Publ., 2001, pp. 78–80. (In Russian)
- Apressyan, R.G. "Universalizaciya vyskazyvanij v processe stanovleniya moral'nogo myshleniya" [Universalization of Propositions in the Genesis of Moral Thinking], *Filosofiya i kul'tura*, 2014, no. 4, pp. 607–615. (In Russian)
- Bakhtin, M.M. "K filosofii postupka" ["On Philosophy of Action"], in: M.M. Bakhtin. *Sochineniya* [Collected works, 7 vols.], vol. 1. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury Publ., 2003, pp. 7–68. (In Russian)
- Baudrillard, J. "De l'universel au singulier : la violence du mondial", *Où vont les valeurs? Entretiens du XXIe siècle*, Sous la direction de Jérôme Bindé. Paris: UNESCO Publ., 2004, pp. 37–45.
- Bauman, Z. *Postmodern Ethics*. Oxford, UK; Cambridge, USA: Blackwell, 1993. 255 p.
- Bauman, Z. "On Universal Morality and the Morality of Universalism", *European Journal of Development Research*, 1998, vol. 10, no. 2, pp. 7–18.
- Benhabib, S. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge, 1992. 266 pp.
- Dancy, J. *Ethics Without Principles*. Oxford: Clarendon Press, 2004. 226 pp.
- Drobnitskiy, O.G. *Moralnaya filosofia: Izbrabnye Trudy* [Moral Philosophy: Selected Works]. Moscow: Gardariki Publ., 2002. 522 pp. (in Russian)
- Habermas, J. *Moral'noe soznanie i kommunikativnoe dejstvie* [Moral Consciousness and Communicative Action], ed. D.V. Sklyadnev. St. Petersburg: Nauka, 2001. 379 pp. (In Russian)
- Hare, R.M. "Universalisability" [1955], in Hare, R.M. *Essays on the Moral Concept*. Berkeley: University of California Press, 1972, pp. 13–28.
- Hare, R.M. *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. Oxford: Clarendon Press, 1987. 242 pp.
- Hare, R.M. *Essays in Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1989. 263 pp.
- Hegel, G.W.F. *Lekcii po istorii filosofii* [Lectures on the History of Philosophy]. St. Petersburg: Nauka, 1994. 423 pp.
- Hegel, G.W.F. *Filosofia prava* [Philosophy of Law], ed. by D.A. Kerimov, V.S. Nersesians. Moscow: Mysl' Publ., 1990. 524 pp. (In Russian)
- Kant, I. "Osnovopolozhenie k metafizike npravov" [Groundwork of the Metaphysics of Morals], Kant, I. *Sochineniya na Nemetskom i Russkom yazykah* [Works in German and Russian], ed. by N. Motroshilova, B. Tuschling, vol. 3. Moscow: Moscow Philosophy Foundation, 1997, pp. 39–275. (In Russian)
- Kant, I. "Kritika prakticheskogo razuma" ["Critique of Practical Reason"], in: I. Kant. *Sochineniya na Nemetskom i Russkom yazykah* [Works in German and Russian], ed. by N. Motroshilova, B. Tuschling, vol. 3. Moscow: Moscow Philosophy Foundation, 1997, pp. 277–749. (In Russian)
- MacIntyre, A. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 2 ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984. 286 pp.

Menke C., Pollmann A. *Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2007. 256 S.

Zubets, O.P. (ed.) *Moral': raznoobrazie ponjatij i smyslov. Sbornik nauchnyh trudov. K 75-letiju akademika A. Guseynova* [Morality: Diversity of Concepts and Meanings. A Festschrift for the 75-th birthday of Abdusalam Guseynov]. Moscow: Alfa-M Publ., 2014. 447 pp. (In Russian)

Price, R. *A Review of the Principal Questions in Morals*, ed. by D.D. Rafael. Oxford: Clarendon Press, 1948. 301 pp.

Sidgwick, H. *The Methods of Ethics*. 7 ed. Indianapolis: Hackett Publishing Co, 1981. 528 pp.